

## ◉ Américo Castro, los moriscos y la literatura aljamiada

“Si el morisco”, mantiene Américo Castro en *La realidad histórica de España*, “hubiese trabajado para el cristiano como el indio de México y del Perú, otra hubiera sido la vida española” (Castro 1962: 206). Si bien es difícil discutir seriamente (debido en gran parte a la ambigüedad casi total de los términos “otra” y “vida española”) el valor analítico de esta declaración nada halagadora para los pueblos indígenas de México y el Perú, la frase que le sigue ofrece un sentido más concreto de la argumentación de Castro respecto a los moriscos: “Pero la tradición, la conciencia del prestigio islámico, permitieron al morisco, no obstante su decadencia, labrarse una vida propia y en cierto modo independiente en cuanto a la economía y a la práctica más o menos clara de su religión” (206). Lo que se manifiesta aquí es una teoría de continuidad respecto a la herencia andalusí de los moriscos que forma parte central del programa historiográfico e ideológico de Castro.<sup>1</sup> También, a nivel más profundo (si plenamente eurocéntrico), lo que aquí sugiere Castro es que fue precisamente la existencia de una especie de conciencia colectiva e *historizada* por parte de los moriscos (consciencia de que carecían, según él, los amerindios) lo que les permitió resistir los ataques del grupo dominante y mantener su cultura por más de un siglo. Lo que no forma parte del argumento de Castro, al menos no de manera explícita, es el papel de la literatura aljamiada en los procesos de resistencia, mantenimiento y práctica religiosa que menciona.

Con motivo de contribuir a la reevaluación de la obra de Américo Castro que se ha emprendido a lo largo de la última década, el presente estudio –fundamentalmente una reflexión sobre la literatura aljamiada– se inicia con una breve discusión sobre lo dicho por Castro sobre los moriscos y sus textos manuscritos. El enfoque analítico de este preámbulo serán principalmente los argumentos expuestos en España en su historia, la monografía (publicada por primera vez en 1948 y enmendada por su autor varias veces

\* Profesor titular en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Stanford. Sus principales líneas de investigación son: literaturas y culturas ibéricas pertenecientes a la Edad Media y la primera Edad Moderna. Entre sus publicaciones se encuentra el libro *Gestos clandestinos: la literatura aljamiado-morisca como práctica cultural* (2005), cuya primera versión en inglés fue premiada en 2007 con el “L Corónica International Book Award”. Su publicación más actual es *Death in Babylon: Alexander the Great and Iberian Empire in the Muslim Orient* (2010).

<sup>1</sup> En otro momento de *La realidad histórica de España*, Castro ofrece una presentación aún más explícita de esta idea: “Sobrevivió aquella desventurada raza al espíritu que había hecho posible la convivencia de cristianos, moros y judíos: desaparecido el modelo prestigioso de la tolerancia islámica, cristianos y moros no convergían en ningún vértice ideal, pues, según dije antes, hubo intentos de hacer converger las tres castas de creyentes en un mismo Dios misericordioso, lo mismo que en un mismo vértice político” (198).

después) en la que Castro elabora más detallada y profundamente sus argumentos sobre el protagonismo de las culturas semíticas en la formación premoderna del Estado español. Lo que se busca por medio de tal examen es una idea más profunda tanto del pensamiento literario de Castro como de sus limitaciones para un conocimiento adecuadamente contextualizado de la literatura aljamiada.

### Los moriscos en su historia

En términos generales, Castro procura establecer una continuidad religiosa, histórica y cultural (si no necesariamente lingüística ni literaria) entre las comunidades ibero-musulmanas del siglo xv y las moriscas del siguiente siglo. En el segundo capítulo de *España en su historia*, ambiciosamente titulado “Islam e Iberia”, Castro nos ofrece lo siguiente:

Los moros no se fueron enteramente de España en 1492; permanecieron los moriscos, oficialmente súbditos del rey y cristianos, en realidad moros que conservaban su religión y sus costumbres, y cuya influencia, según hemos de ver, no es desdeñable, literaria y religiosamente. Tan moros eran, que el piadoso Felipe III decidió expulsarlos de sus reinos en 1609. ¿Se fueron por eso enteramente? Parece que no, porque hay quienes afirman que aún se perciben sus vestigios en la huerta de Murcia, en Valencia y en Aragón. De suerte que la presencia de moros y moriscos en España abarca, en realidad, más de nueve siglos (Castro 1983: 50).

Estas frases abarcan mucho, si bien presentan –y muy en breve (*España en su historia*, de hecho, no le ofrece al lector más de una decena de páginas sobre los moriscos)– una visión de los moriscos no poco monolítica. Según Castro, los moriscos eran todos musulmanes (incluso, él nos deja suponer, moriscos como los jesuitas granadinos Juan de Albotodo [1527-1578] e Ignacio de las Casas [1550-1608], que se convirtieron y tomaron órdenes religiosas) que “en realidad” diferían muy poco de los mudéjares y musulmanes granadinos que los habían precedido. En cuanto a la cuestión de “vestigios” modernos, aún queda por determinar si Castro se refiere primordialmente a los restos arquitectónicos hallados en las regiones que menciona o bien a cuestiones más genealógicas y humanas.

Cabe mencionar, también, el problemático hecho de que Castro ni menciona, en un capítulo que supuestamente trata de “Islam e Iberia”, el caso interesante y complejo de Portugal. Este reino, no menos que los de Castilla, Aragón y Valencia contaba con una población significativa de musulmanes antes y después de las conversiones y expulsiones de 1497. En términos antropológicos, de hecho, tiene muy poco sentido la tendencia por parte de investigadores modernos (incluso Castro) de separar a los musulmanes y moriscos portugueses de sus homólogos castellanos. Aparte de la profunda transnacionalidad de las comunidades mudéjares –una situación nutrida por la alta porosidad de la frontera entre Portugal y Castilla a lo largo de la Edad Media– un número no despreciable de los musulmanes “castellanos” convertidos por la fuerza en 1502 eran en realidad portugueses que habían entrado en Castilla al ser expulsados del Reino de Portugal en 1497. Más allá de estos musulmanes expulsos, el activo comercio en Portugal de esclavos africanos (muchos de ellos musulmanes) y las necesidades administrativas del imperio portugués, un imperio comercial que contaba con *praças* en varias ciudades arabófo-

nas, provocaron una considerable tasa de inmigración musulmana en aquel reino aun después de las expulsiones de 1497.<sup>2</sup> Todo esto no quiere decir que la vida tanto de los moriscos como de los musulmanes en las Coronas de Castilla y Aragón durante el siglo XVI no fuese divergente en mucho respecto de la de los *muçulmanos* y *mouriscos* portugueses; sin embargo, no era tan distinta como para justificar la división (sin todo un *corpus* de matizaciones) de estas comunidades por investigadores modernos, sobre todo en un capítulo que pretende analizar las condiciones “ibéricas” del islam.<sup>3</sup>

Dejando para otro momento un análisis tanto del reduccionismo cultural como de la importante laguna lusa (Castro habla explícitamente de la “península ibérica” y hasta de “Lusitania” en el capítulo introductorio de *España en su historia*; sin embargo, abandona estos términos –y un marco plenamente ibérico– después de las primeras páginas del libro) que caracterizan el tratamiento castrista de los moriscos, será útil enfocarnos ahora en la cuestión literaria a la que Castro brevemente alude. Pese a la influencia “no desdeñable” que Castro atribuye a la literatura aljamiada producida y/o recopiada en Aragón y Castilla durante el siglo XVI, esta literatura tiene, no obstante, dos características fundamentales en el pensamiento de Castro: 1) no es muy buena; y 2) refleja el fuerte nacionalismo español de los moriscos, fuesen ellos castellanos, aragoneses o valencianos (para no mencionar a los portugueses).

En el primer caso, Castro habla explícitamente sobre el escaso mérito literario de la literatura aljamiada: “La relación entre moriscos y cristianos recordaba aún la de la Edad Media, con la diferencia de que la cultura literaria y científica de los moriscos ya no poseía ningún Averroes ni Ibn Hazm, y sus escritos, conservados en la literatura aljamiada, carecen de especial valor” (Castro 1983: 57). Tomando en cuenta lo que dice Castro sobre la influencia “no desdeñable” de esta literatura, puede resultar difícil comprender exactamente lo que él quiere decir al señalar que estos mismos textos “carecen de especial valor”. Esta aparente paradoja nos presenta, de hecho, dos opciones interpretativas: o representa otro *lapsus* más en el pensamiento de Castro sobre los moriscos (y hay que admitir que tal pensamiento nunca llegó a tener un carácter sistemático), o bien constituye una teorización de la diferencia, según Castro, entre “influencia” (siempre contextualizada e historizada) y “valor” (presentado en el *nunc stans* de los juicios axiomáticos). Sea cual fuere el caso, lo que Castro propone aquí es precisamente definir la cultura de las comunidades moriscas por lo que no era, o mejor dicho, por lo que había dejado de ser. Para Castro, los moriscos –y su cultura literaria– representan esencialmente un eco de al-Andalus, una hoja arrancada del árbol de la convivencia que Castro busca presentar como fundamento de la nación española o, en sus palabras, el “alma ibérica”.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> En lo que dice respecto a la administración del imperio portugués y sus súbditos musulmanes, las cortes de Manuel I (1469-1521) y João III (1502-1557) adoptaron en varias ocasiones una política de inmigración selectiva de musulmanes magrebíes durante casi la totalidad de la primera mitad del siglo XVI. De hecho, los pocos textos luso-aljamiados de los que tenemos noticia (existen ocho cartas –traducidas del árabe y transcritas del portugués– encuadradas en un solo cuaderno hallado en la Torre do Tumbo en Lisboa) tienen en común una estrecha relación con la administración de las *praças* portuguesas en Marruecos. Para más sobre estos textos, véase Lopes (1897), Harvey (1986) y Barletta (2010).

<sup>3</sup> El reciente estudio de François Soyer, el cual pone en relieve la activa colaboración de los inquisidores castellanos y la corte portuguesa a finales del siglo XV, representa una importante excepción a esta tendencia. Véase Soyer (2007).

<sup>4</sup> Para una evaluación reciente del concepto de “convivencia”, véase Soifer (2009: 19-35).

En cuanto al segundo punto, Castro asigna a los moriscos lo que parece un idiosincrático nacionalismo español: “En suma, los moriscos se sentían tan españoles como los cristianos viejos y fundaban su conciencia de nación en un pasado glorioso” (Castro 1983: 57). Luego cita un episodio del segundo tomo del *Quijote* (capítulo 54) –el famoso diálogo entre Sancho Panza y Ricote, su ex vecino morisco– para apoyar esta teoría. En este episodio, Ricote, quien ha vuelto de su exilio disfrazado de peregrino alemán, le confiesa a Sancho (según Cervantes, “sin tropezar nada en su lengua morisca, en la pura castellana”) lo siguiente: “Doquiera que estamos lloramos por España; que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural [...]. Agora conozco y experimento lo que suele decirse, que es dulce el amor de la patria” (58). Castro era suficientemente sofisticado como lector e investigador para no confundir el *Quijote* con ninguna fuente histórica (ni mucho menos morisca), pero parece que en esta ocasión no pudo resistir la tentación de sugerir una conexión orgánica, o bien mimética, entre la novela de Cervantes y las supuestas ideologías nacionalistas de los moriscos expulsados de Castilla en 1609. Dentro del *Quijote*, Ricote es un morisco plenamente asimilado –hasta en su habla– que tenía para Cervantes un valor ambivalente o al menos hasta ahora desconocido.<sup>5</sup> Sirve dentro del planteamiento de Castro, sin embargo, como evidencia concreta de la existencia de una personalidad identificablemente “española” entre los moriscos. Más allá de este salto hermenéutico por parte de Castro, es preciso repetir que el caso portugués, y por lo tanto el contexto plenamente ibérico de los varios procesos de conquista, conversión, colaboración, negociación, resistencia, asimilación y expulsión que juntos dan forma al fenómeno *morisco* a lo largo de la temprana modernidad, queda fuera de su análisis. Cabe preguntarse cuáles serían las inclinaciones nacionalistas de los moriscos portugueses respecto a la “España” de Castro (dejando aparte las de los catalanófonos valencianos y los esclavos africanos en Granada), dado que la mayoría de éstos eran –aun en 1536, cuando se estableció la Inquisición portuguesa– esclavos e inmigrantes recientes del Magreb.<sup>6</sup>

La fuente de una gran parte de los problemas que atenúan la fuerza de las teorías de Castro respecto a la literatura aljamiada –aparte del fuerte españolismo que subyace a su proyecto historiográfico más amplio– es que él no conocía los manuscritos aljamiados. No sabía leer árabe (ni su grafía), y consiguió un conocimiento de la literatura aljamiada sólo a través de transcripciones y ediciones modernas que en muchos casos borraban los rasgos más significativos de estos documentos. Es decir, que Castro, a pesar de haber sido un astuto historiador motivado por un fuerte compromiso de sistematizar la historia ibérica según determinados vértices teóricos, nacionales e ideológicos, nunca tuvo contacto con los datos más importantes para cualquier formación de teorías sobre las prácticas nacionalistas, estéticas, lingüísticas y religiosas de los moriscos. Puesto de manera más poética, podríamos sugerir –siguiendo a Robert Browning– que la mano de Castro, al menos en relación con su teorización de la literatura aljamiada, simplemente fue más allá de su alcance. Así debe ser, según mantiene Browning (por medio del capaz pero no brillante pintor Andrea del Sarto), y es útil recordar, en el caso de Castro, que no hay

<sup>5</sup> Sobre el lugar de Ricote (y Cide Hamete Benengeli) en el pensamiento de Cervantes, véase Baena (2006: 505-522).

<sup>6</sup> Sobre la población morisca en Portugal y la formación de la Inquisición Portuguesa en 1536, véase Boucharb (2004); Mendes Drummond Braga (1999); Oliveira Ribas (2004 y 2005) y Soyer (2007).

estudios sin ángulos muertos ni teorías inmortales; y lo que él dejó de hacer (o hizo mal) ahora se nos presenta como un fuerte desafío, o bien una posibilidad, de reconfigurar lo que hemos heredado. Con el espacio que me queda, quisiera contribuir a este proceso, presentando una imagen contextualizada de la literatura aljamiada y basada en un estudio directo de al menos uno de los manuscritos en que se halla.

### El *Rekontamiento del rey Ališandre* y su contexto manuscrito

Los textos aljamiados poseídos y utilizados por los moriscos consistían, en su mayoría (pero no en su totalidad), en copias manuscritas de traducciones de textos árabes hechas un siglo antes de las conversiones forzadas de 1502 (Corona de Castilla) y 1526 (Corona de Aragón). Es decir, que esta literatura se desarrolla en tres momentos claves: en primera instancia, su traducción del árabe (acto que corresponde en la mayoría de los casos, con la primera mitad del siglo xv); segundo, su recontextualización, por parte de *alfakies* moriscos, dentro de misceláneas también manuscritas (es decir, la recopilación de textos ya aljamiados); y finalmente, su lectura, normalmente como parte de actividades sociales en las comunidades criptomusulmanas. El último momento de este largo y complejo proceso de traducción, reproducción y lectura es quizá el más productivo como *locus* de investigación, en parte porque nos permite teorizar las conexiones entre la literatura (como práctica) y la práctica social de comunidades determinadas; en este sentido, vemos que el “especial valor” de la literatura aljamiada se sitúa no necesariamente en su contenido semántico-referencial, sino en su fuerte capacidad mediadora.

Sería difícil analizar en el espacio limitado del presente artículo las conexiones que existían entre los textos aljamiados y las prácticas sociales de determinadas comunidades moriscas. En primer lugar, se trata de un corpus de aproximadamente doscientos manuscritos, muchos de los cuales contienen varios textos. En segundo lugar, cada uno de los manuscritos cuenta con sus propias características físicas y simbólicas que nos dejan ver, sea textual o paratextualmente, los sutiles contornos de las varias actividades dentro de las que fue utilizado. Por ello, será mejor —dadas las limitaciones de espacio— analizar en cierto detalle las características concretas de un solo manuscrito aljamiado en vez de considerar varios de los doscientos manuscritos existentes. Así podremos formarnos una idea general, pero más concreta, de lo que es (y lo que no es) la literatura aljamiada. El manuscrito que forma el núcleo de nuestra discusión se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid y contiene una versión aljamiada de la leyenda islámica sobre Alejandro Magno titulada el *Rekontamiento del rey Ališandre*.

El *Rekontamiento del rey Ališandre* es, como han señalado Francisco Guillén Robles y A. R. Nykl en sus respectivas ediciones del texto, una traducción *aljamiada* del *Qissat Dhū al-Qarnayn* (*Historia del bicornio*), una versión narrativa de la leyenda de Alejandro Magno que mezcla elementos del texto de Seudo-Calístenes con el Corán y otras tradiciones orales (Guillén Robles 1888, Nykl 1929).<sup>7</sup> Existe en un solo códice, originalmente procurado por Pascual de Gayangos y situado actualmente en la Biblioteca Nacional

<sup>7</sup> Para una discusión sobre los orígenes del *Qis.s.at Dhū al-Qarnayn*, véase García Gómez (1929) y Zuwiyya (2001: 1-47).

en Madrid (MS 5254, *olim* Gg-48). El texto, copiado en Aragón durante la segunda mitad del siglo XVI, ocupa 125 folios de un códice en cuarto que contiene un total de 144 folios de papel tosco pero bien conservado. El *Rekontamiento del rey Ališandre* es el único texto narrativo dentro de este códice (un caso algo insólito para las narraciones aljamiadas, las cuales suelen formar parte de misceláneas narrativas). No obstante, hay otros textos no-narrativos que tratan de aspectos específicos de la práctica islámica en los primeros y últimos folios del códice. En el folio 3<sup>v</sup> (los primeros tres folios están en blanco), encontramos el siguiente pasaje, el cual contiene instrucciones sobre las invocaciones que deben pronunciarse después de terminadas las abluciones rituales (*al-wudū'*):

Dirás t<sup>r</sup>reš vezeš: Ašhadu an lā ilahu ilā Allahu wa ašhadu an Muhammadun rasūllullahu. Dešpu<sup>w</sup>eš dirás t<sup>r</sup>reš vezeš: “Allahumma salī ‘alā Muhammadin il-karīmi wa ‘alā ālihi.” Depu<sup>w</sup>eš dirás t<sup>r</sup>reš vezeš: “Istaghfiru wa [sic] Allahi wa atūbu ileyhi.” Kata no dešeš de dezirlo todo ešto dešpu<sup>w</sup>eš ke abráš tomado al-wadu, ke en dezirlo por ello ay g<sup>a</sup>ran gu<sup>w</sup>alar-dón.<sup>8</sup>

[Dirás tres veces: “Declaro que no hay otro Dios que Dios, y declaro que Mahoma es su mensajero”. Después dirás tres veces: “Que Dios les bendiga a Mahoma el generoso y a su familia”. Después dirás tres veces: “Le pido perdón a Dios y me arrepiento a Él”. No dejes de decir todo esto después que habrás tomado *al-wudū'*, que en decirlo hay gran galardón.]

El texto refleja una fuerte preocupación por la estandarización de la práctica islámica en la comunidad criptomusulmana que poseía este códice; sin embargo, demuestra –sobre todo al comienzo de la tercera invocación– la comprensión tenue que el copista tiene del árabe clásico. (Nykl 1929: 38-39).<sup>9</sup>

Volviendo a nuestro manuscrito, vemos que los tres folios (4<sup>r</sup>-7<sup>v</sup>) que siguen las instrucciones en el folio 3<sup>v</sup> están en blanco. En el folio 8<sup>r</sup>, encontramos una nota escrita, según Francisco Guillén Robles, por Juan de Iriarte (1702-1771), quien sirvió de Bibliotecario de Asiento en la Biblioteca del Palacio Real durante el siglo XVIII: “Libro en castellano, con caracteres árabes, intitulado *Libro del Racontamiento del Rey Alexandro*, en que se refieren sus batallas victorias y conquistas. Un tomo en 4<sup>o</sup> de muy buena letra, sin nombre de autor, ni fecha” (MS 5254, f. 8r).<sup>10</sup>

En el verso del mismo folio, comienza el *Rekontamiento del rey Ališandre*, en una mano distinta de la encontrada en el folio 3<sup>v</sup>, con el siguiente pasaje:

Ešte eš el libro del rrekontami<sup>w</sup>ento del rrey Ališand<sup>r</sup>e; bismillāhi al-rahmāni al-rahīmi wa sallā Allahu ‘alā sayidinā Muhammadin wa ‘alā ālihi wa salam tasliman. Kitābu hadīthi Dhī al-Qarnayni”

[Éste es el libro del recontamiento del rey Alejandro, en el nombre de Dios, el compasivo y misericordioso; que Dios les bendiga y les dé paz a nuestro jefe, Mahoma, y a su familia. Este libro se llama el *Libro del bicornes*.] (MS 5254, f. 1v.).

<sup>8</sup> Madrid, Biblioteca Nacional MS 5254, f. 3v.

<sup>9</sup> Por lo general, las comunidades castellanas y aragonesas habían perdido, por la segunda mitad del siglo XVI, el dominio del árabe, mientras en Valencia la arabofonía era más común, aun hasta las expulsiones de 1609 a 1614.

<sup>10</sup> Sobre las referencias de Iriarte, véase Guillén Robles (1888: lv) y Nykl (1929: 34).

Este trozo de texto contiene varios elementos significativos, sin embargo, hay dos que nos llaman la atención. En primer lugar, el texto presenta una invocación que se parece mucho a la encontrada en el folio 3<sup>v</sup>: “Allahumma sali ‘alá Muhammadin il-karīmi wa ‘alá ālihi”. El comienzo del *Rekontamiento del rey Ališandre* presenta una versión más estandarizada de esta invocación: “sallā Allahu ‘alā sayidinā Muhammadin wa ‘alā ālihi wa salam tasliman” (MS 5254, f. 8v). No hay por qué esperar una correspondencia perfecta entre estas dos fórmulas, pero lo que me interesa es la manera en la que estas dos invocaciones colocan tanto el acto de hacer el *wudū’* como el acto de contar la historia de Alejandro dentro de un marco de actividad plenamente islámica. Menciono aquí esta relación textual-pragmática porque es un rasgo común entre los textos aljamiados y, significativamente, complica cualquier intento de construir una taxonomía genérica de la literatura aljamiada a base de características solamente formales o bien semántico-referenciales. Más allá de los juicios negativos de Castro y muchos otros estudiosos, es este vínculo directo y explícito con la práctica social que le presta a la literatura aljamiada su principal valor como tema de investigación: ofrece, *inter alia*, una productiva re teorización del papel de la literatura en los procesos de formación, cambio y mantenimiento sociocultural, sobre todo en las comunidades minoritarias de Europa.

La conexión con la práctica se enfatiza en la primera línea del *Rekontamiento del rey Ališandre*, en la que presenta, de manera explícita, una cadena de transmisión (*isnād*) como si fuera un ejemplo de la tradición *hadīth*, es decir, los dichos del profeta. El texto se lee así:

Bismillāhi al-rah.māni al-rahīmi. Fu<sup>w</sup>e rrekontado por ‘Abd al-Rahmāni fijo Beni Ziyād-ibni fijo Anu‘min, por ‘an Sa‘īd-ibn fijo Alm[u]sayyabi por ‘an Sa‘īd-ibn Abi Waqāsin. Qala dišo (MS 5254, f. 8v).

Dentro de esta cadena de transmisión, el texto *aljamiado* yuxtapone traducciones intrasentenciales de los términos en árabe con los términos originales. Por ejemplo, el sustantivo *ibn* (hijo), la preposición ‘an (de), y el verbo *qala* (él dijo) son todos presentados junto a una versión aljamiada: “ibni fijo”, “por ‘an;” y “Qala dišo”. Tal manera de traducir sin quitar el texto original también es una característica relativamente común dentro de la literatura aljamiada, sobre todo en el caso de textos con una relación directa al discurso coránico. En el caso del *Rekontamiento del rey Ališandre*, el uso del árabe, como en el caso de la invocación con la que se inicia el texto, sirve para conectar el *matn* (o la narración) con una cadena de transmisión fidedigna y con un género de discurso (y de praxis) altamente autoritativo.

La referencia explícita al discurso y la praxis islámicos que encontramos al comienzo del *Rekontamiento del rey Ališandre* –tanto al nivel deíctico como al semántico-referencial– funciona también al inicio del *matn* o la narración. La historia comienza con Mahoma (después de haber hecho sus propias abluciones) respondiendo las preguntas de un grupo de judíos sobre la figura coránica Dhū al-Qarnayn. Al inicio de su conversación, los judíos le preguntan a Mahoma si es capaz de intuir, como mensajero de Dios, el propósito de su visita:

Dijeronle: ‘Yā rasūla [*sic*] Allāh haslo a šaber a nošetroš por lo ke benimoš a demandarte por ello.’ Dijoleš: ‘Benišme a demandar por a Dhū al-Qarnayni, i de lo ke fu<sup>w</sup>e de šuš nu<sup>w</sup>e-

baš, i de šu rrekontamiŷento, i de šu fecho, i de šu linaje, i de šu parenteško, i de šuš padreš, i de šuš aweloš, i de lo ke llego de šu fecho, i komo akošiguio lo ke okošiŷo, i de lo ke le diŷo Allāh de la potensiŷa i del forsamiŷento šobre laš billaš.’ Dijeronle: ‘Yā menšajero de Allāh, por ešo te benišoš [*sic*] a demandar.’ Dijoleš la ora el menšajero de Allāh (salallahu ‘aleyhi wa salam): ‘Era Dhū al-Qarnayn, ke šu lombre era Aleskandar, de loš hijoš de los rreyeš de los rreyeš [*sic*] k’ristianoš. I era Dhū al-Qarnayni šu padre šoberbiŷo de loš šoberbioš de loš k’ristianoš ....’ (MS 5254, f. 10r).

Este pasaje, el cual contiene varios errores de copista (a lo largo del manuscrito hay muchas enmiendas en los márgenes), sirve como una especie de *amplificatio* de la sura 18, versículo 83 del Corán, que comienza: “Te preguntan sobre Dhū al-Qarnayn”. El Corán después relata lo que el profeta debe decir sobre Dhū al-Qarnayn, mientras que el texto aljamiado –tanto como el texto árabe sobre el que se basa– lo dramatiza a través del uso del discurso directo, *inter alia*. En cierto modo, el Corán insinúa esta escena, mientras la narración aljamiada la presenta como elemento constitutivo de un mundo posible.<sup>11</sup> El “Dhū al-Qarnayn” tachado en la última línea del pasaje representa un error de copista provocado por el “i era Dhū al-Qarnayn” de la línea anterior; la segunda línea también comienza con “i era”, sin embargo, el sujeto es el padre de Dhū al-Qarnayn y no el propio héroe. Este error de copista apoya el argumento de Nykl, quien mantiene que este manuscrito es una copia de una traducción anterior (al aljamiado) de una versión –distinta de las que conocemos– del texto árabe original. También demuestra que el texto de este manuscrito –leído y estudiado por al menos una comunidad criptomusulmana aragonesa durante el siglo XVI– se plantea como discurso islámico autorizado: una leyenda sobre una figura coránica y también un dicho (*hadīth*) del profeta del islam. Su fuerte vínculo con, y preocupación por, la práctica cotidiana (por ejemplo, el *wudū*) también le presta innegable importancia y dinamismo, y sugiere lecturas mucho más productivas sobre varios de los elementos y episodios de la historia.

He mencionado que este manuscrito contiene varias enmiendas en los márgenes. Vale la pena considerar dos de ellas. En el folio 36v (Nykl 1929: 28r), aparece la siguiente nota en el margen derecho, escrita por diferente mano: “‘dakiya ke šalgaš dello inša’ Allah tcala’, dišo, i tomó-la al-Jadir la piyedra kon šu mano”. Esta nota sirve para subsanar la laguna en la línea 10, tal como se indica por una serie de puntos. El episodio que se relata aquí es la entrada de Dhū al-Qarnayn/Alejandro y una porción de sus tropas en una tierra de completa oscuridad en cuyo centro se encuentra una fuente de vida eterna. La única luz de que disponen ellos viene de una piedra brillante que está fijada en la punta de la lanza de al-Jad.ir, un compañero de Dhū al-Qarnayn/Alejandro. Cuando al final llegan a la fuente de la vida, Dhū al-Qarnayn toma la piedra de al-Jad.ir. Luego, “pararonše šuš konpañas i fu<sup>w</sup>eše el a la fu<sup>w</sup>ente i la pi<sup>y</sup>edra en šu mano ke še gui<sup>y</sup>aba kon ella i bedi<sup>y</sup>a la fu<sup>w</sup>ent kon šu k<sup>a</sup>laredad daki<sup>y</sup>a ke llegó a la fu<sup>w</sup>ent; i bebi<sup>y</sup>ó della i fizo *al-wud.ū*’ i fizo *al-s.alā...*”. Aquí vemos otra referencia explícita al *al-wud.ū*, esta vez dentro de la historia misma.

Más tarde, en el folio 110v (Nykl 1929: 102r), vemos algo muy parecido. Escribiendo una carta a Aristóteles (su ex maestro), Dhū al-Qarnayn le describe su batalla contra

<sup>11</sup> Sobre la intersección entre la narración y el concepto de “mundos posibles”, véase Brunner (1986).



los Barbar, “de šol poniyente maš [lejano]”. Le confiesa a Aristóteles que los Barbar le inspiraron mucho miedo, y en la novena línea del folio dice que a los Barbar “no loš ešpantaba nenguna koša”. Antes de esta frase vemos otra serie de puntos, y en el margen, escrita en una tercera mano, la siguiente enmienda: “anšiaba nenguna koša”. En su edición del *Rekontamiento del rey Ališandre*, Nykl no menciona esta enmienda y reproduce la frase tal como aparece en el bloque de texto original. Sin embargo, vale la pena preguntar por qué era preferible en este contexto, para al menos un lector morisco aragonés, el verbo “ansiar” a “espantar”. Dicho sea de paso, Dhū al-Qarnayn derrotó a los Barbar con la ayuda de Dios y los convirtió en sus vasallos.

El *Rekontamiento del rey Ališandre* termina en el folio 133<sup>v</sup> con el siguiente pasaje:

Akešto eš lo ke a noš llego de laš nu<sup>w</sup>evaš da Dhū al-Qarnayni i lo ke conkišto en laš villaš i <sup>y</sup>afino de loš rreyeš i <sup>y</sup>afino de loš ši<sup>y</sup>ervoš i lo ke v[en]i<sup>y</sup>a a él de laš wešteš i de laš kompannaš. Wa al-hamdu lillāhi rab al-<sup>ʿ</sup>alamīn wa salawāt Allah al-tayyibāt wa salām <sup>ʿ</sup>alā sayidinā Muhammad khātīm al-nabīyīn wa al-rasulīn wa <sup>ʿ</sup>alā ālihi wa ashābihi ajma<sup>ʿ</sup>īna wa salama taslīman (MS 5254, 133v).

[Esto es lo que nos llegó de las nuevas de Dhū al-Qarnayni y lo que conquistó en las villas y se apoderó de los reyes y de los siervos y lo que venía a él de las huestes y de las campañas. Y gracias a Dios, Señor del mundo creado y que Dios le bendiga y le dé paz a nuestro jefe Mahoma, el sello de los profetas y los mensajeros, y que paz también sea con su familia y sus compañeros, y que él tenga paz cumplida.]

Aparte de los errores gramaticales en las frases en árabe, encontramos otra vez la invocación, con pocos cambios, que abrió tanto el *Rekontamiento del rey Ališandre* como las instrucciones en el folio 3v sobre las invocaciones que deben ser pronunciadas después de las abluciones (al-*wudūʿ*). Esto sugiere, como he mantenido antes, que el acto de leer este texto narrativo, dentro de al menos una comunidad morisca aragonesa, implicaba situar el *Rekontamiento del rey Ališandre* dentro de modos establecidos y contextos más amplios de la práctica islámica.

Al final del manuscrito hay una serie de textos muy breves, todos relacionados con la práctica del islam. En el folio 134v, por ejemplo, hay un registro de la llegada del mes de Ramadán para el año 1588 y otro año no especificado. Luego en el folio 139v, se transcribe unas frases del Libro de las luces, una leyenda sobre el nacimiento y juventud de Mahoma. En el folio 140v, hay algunas oraciones en árabe y aljamiado, transcritas de una manera muy descuidada. El manuscrito termina con una línea en aljamiado, en el folio 141r, que dice: “šab[e] adereše[r]me Allah i ya tú ke šea; de/bdese ke šepa ke Allah onrrado eš / i noble šolo en šu reišmo”.

¿Qué es lo que se puede concluir de esta breve descripción de Madrid, BN MS 5254? Si tuviera que identificar su rasgo más llamativo, y por extensión el de los demás textos aljamiados, sería éste: un fuerte y explícito compromiso con establecer vínculos —estructurados tanto como estructurantes— entre los textos escritos (sean éstos narrativos o no) y la praxis social. El *Rekontamiento del rey Ališandre* teoriza la muerte, la inmortalidad y el juicio final, pero el manuscrito en su totalidad —y aquí se ve la fuerte intervención de los lectores y copistas moriscos— los sitúa dentro de un marco de actividad religiosa cotidiana. Al final, lo que más nos aporta esta literatura es una oportunidad, casi única para el siglo XVI, de analizar las conexiones entre los textos escritos y el *Lebenswelt* de sus lectores. Nos permite entrar, de manera mediada, en el mundo de la práctica lingüística

de estas comunidades y, tal vez más importante, nos obliga a repensar nuestras definiciones de lo que es la literatura, sobre todo dentro de comunidades minoritarias. Es allí donde se encuentra su especial valor.

## Bibliografía

- Baena, Julio (2006): "Syntaxis de la ética del texto: Ricote, en el *Quijote* II, la lengua de las mariposas". En: *Bulletin of Spanish Studies*, 83,4, pp. 505-22.
- Barletta, Vincent (2010): *Death in Babylon: Alexander the Great and Iberian Empire in the Muslim Orient*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boucharb, Ahmed (2004): *Os pseudo-mouriscos de Portugal no século XVI*. Traducido por María Filomena Lopes de Barros. Lisboa: Hugin Editores.
- Bruner, Jerome S. (1986): *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Castro, Américo (1962): *La realidad histórica de España*. México: Editorial Porrúa.
- (1983): *España en su historia*. Barcelona: Crítica.
- García Gómez, Emilio (1929): *Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro, según el manuscrito ár. XXVII de la Biblioteca de la Junta para Ampliación de Estudios*. Madrid: Instituto de Valencia de don Juan.
- Guillén Robles, Francisco (1888): *Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno: sacadas de dos manuscritos moriscos de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Zaragoza: Imprenta del Hospicio Provincial.
- Harvey, L. P. (1986): "Aljamia Portuguesa Revisited". En: *Portuguese Studies*, 2, pp. 1-14.
- Lopes, David (1897): *Textos em Aljamia Portuguesa: Documentos para a História do Domínio Português em Safim, Extrahidos dos Originaes da Torre do Tombo*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Mendes Drummond Braga, Isabel M. R. (1999): *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista*. Lisboa: Hugin Editores.
- Nykl, A. R. (1929): *A Compendium of Aljamiado literature*. New York/Paris: Protat.
- Oliveira Ribas, Rogério (2004): "'Cide Abdella': Um Marabuto na Corte de D. João III". En: Carneiro, Roberto/de Matos, Artur Teodoro (eds.): *D. João III e o Império: Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Seu Nascimento*. Lisboa: Centro de História Além-Mar/Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, pp. 621-626.
- Oliveira Ribas, Rogério (2005): *Filhos de Mafoma: Mouriscos, Cripto-Islamismo e Inquisição no Portugal Quinhentista*. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Soifer, Maya (2009): "Beyond convivencia: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain". En: *Journal of Medieval Iberian Studies*, 1,1, pp. 19-35.
- Soyer, François (2007): *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal: King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*. Leiden: Brill.
- Zuwiyya, Z. David (2001): *Islamic Legends Concerning Alexander the Great: Taken from Two Medieval Arabic Manuscripts in Madrid*. Binghamton, N. Y.: Global Publications.